

*Alberto Flores Galindo*

## ITINERARIO DE UN PENSAMIENTO\*

Augusto Ruiz Zevallos

Alberto Flores Galindo –uno de los historiadores peruanos más importantes del Perú pos oligárquico–, realizó contribuciones tanto a la historia como a las elaboraciones ideológicas específicas que buscaban orientar la acción política de un sector de la izquierda peruana. Podemos decir que Flores Galindo diseñó en la década de 1980 un proyecto político a partir de su trabajo intelectual como historiador. Sin ese quehacer no habría habido una propuesta como la que elaboró, ya que la idea de forjar una gran utopía extraía su fuerza fundamentalmente de la evidencia histórica. En el presente artículo nos proponemos estudiar la naturaleza de ese proyecto, los condicionamientos históricos de su gestación, sus bases teóricas y el razonamiento que despliega su autor así como también los mecanismos involuntarios que juegan como trampas en su confección.



Promoción 1957 del Colegio La Salle.

## EXPANDIENDO LAS FRONTERAS

La vida del historiador Alberto Flores Galindo coincide con el periodo de mayor vitalidad de la izquierda peruana. También su muerte, en 1990, fue simultánea con el colapso electoral de esta tendencia. Lo dicho solo sería un dato más si no fuera porque la izquierda fue la fuente decisiva de su identidad, una dimensión primordial en la vida del destacado historiador. Flores Galindo fue, ante todo, un socialista, un revolucionario y —como tal— un partícipe del mensaje de justicia e igualdad que la izquierda ofreció a los peruanos a lo largo de décadas. Fue socialista mucho antes de convencerse de su identidad profesional, de encontrar la clave que haría compatible su destino como historiador con el de hombre de izquierda. En este sentido (pero solo en este sentido), se podría decir que su caso fue similar al de otros hombres y mujeres —estudiantes, obreros o profesiona-

les— que abrazaron la causa del socialismo en el Perú. Fue semejante al de muchos intelectuales de la —llamada por él mismo— «Generación del 68», la cual fue impactada por la Revolución Cubana, las grandes movilizaciones campesinas y el crecimiento de la clase obrera. También por el gobierno de Juan Velasco Alvarado, el jipismo y la guerra de Vietnam. Jóvenes procedentes de la Universidad de Ingeniería, San Marcos, la Católica o la Agraria, «emotiva o coactivamente marxistas», según Manuel Burga, y que veían, como recordó Flores Galindo, «la necesidad imperativa de hacer la revolución».

La revolución es el concepto clave en el que Flores Galindo nace y crece como intelectual comprometido. Es, por supuesto, el proyecto que elaboró el marxismo clásico: la conquista violenta del Estado para liquidar a la clase dominante e instaurar un régimen de democracia socialista, sin pluralismo político, que lleve a una

sociedad sin clases y sin Estado. Situado en el Perú, el concepto reúne a la vez la estrategia, el destino y la moral con los que apareció la izquierda de la década de 1960, en respuesta a «la convivencia» del aprismo con la oligarquía y al «aburguesamiento» del viejo Partido Comunista (PCP). La revolución es el principio axial tanto de los grupos maoístas que emergieron tras la ruptura del mencionado PCP en 1964 (Bandera Roja, Sendero Luminoso y Patria Roja, principalmente) como de las organizaciones que conformaron la llamada «nueva izquierda», básicamente el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), Vanguardia Revolucionaria (VR) y los nuevos trotskistas. Pero a diferencia de las agrupaciones prochinas o prosoviéticas, la «nueva izquierda» con cierta actitud heterodoxa hacía hincapié en la misión de cada pueblo de diseñar su propia vía revolucionaria para la toma del poder y la construcción del socialismo, tal como venía de-

mostrando la experiencia cubana. El joven Flores Galindo, en momentos sucesivos, militó en partidos de la «nueva izquierda». Por ello, pudo criticar y hasta condenar el «socialismo real» de la Unión Soviética o la invasión de este país a Checoslovaquia, compartiendo incluso los ímpetus de la crítica libertaria, pero al mismo tiempo se mostró muy tolerante con el régimen castrista.

Partimos, pues, de que para entender a Flores Galindo es imprescindible tomar en cuenta su postura ideológico-política, pero esta última, en su caso, no se puede entender sin considerar el ámbito social de donde surge. Hijo único de un hogar católico, emparentado con Federico Flores Galindo, un escritor que buscaba instalarse en la tradición criolla, se formó en una escuela religiosa, el Colegio La Salle, y luego estudió historia en una institución particular, la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), junto con otros jóvenes que

procedían de una clase media con características de grupo étnico. Él mismo pensaba que era percibido por los obreros como un joven «con cierto aire miraflorentino», del mismo modo que muchos de sus compañeros, quienes, además, asumieron la «marcha al pueblo» como una aventura pasajera: «cuando finalmente se casaron, buscaron otros rostros», y cuando intentaron una ruptura con los padres, esta fue más simbólica que real. Gente con sensibilidad social y a la vez portadora de valores sistémicos (matrimonio, racismo estético, colegios privados para los hijos, poder familiar), que asumió un discurso que recusaba el reformismo, pero que —entre otras cosas, por su apego a esos valores— tampoco daba un paso decisivo en un sentido revolucionario. Ese era el

\* Este ensayo se basa en un texto más extenso: «Alberto Flores Galindo: marco sociopolítico, fronteras teóricas y proyecto político». *Histórica*. Volumen XXXV n. 1 Julio 2011. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

perfil social dominante en la PUCP en los años sesenta y setenta. En este mundo, donde antes no pudieron prosperar ni el estalinismo de viejo cuño ni el aprismo y sí la Democracia Cristiana, hacia finales de los sesenta tampoco pudieron hacerlo los grupos maoístas, pero sí el MIR y, sobre todo, VR.

Todo lo anterior es importante porque nos permite conocer los marcos sociales y políticos a partir de los cuales Flores Galindo realiza su trabajo intelectual. Si bien no es posible formalizar asociaciones estrictas entre nivel socioeconómico y adscripción ideológico-política, por un lado, y nivel teórico-académico, por el otro, es importante señalar que, en ese contexto histórico, los orígenes sociales tenían un fuerte peso para este tipo de definiciones. Los alumnos pobres de San Marcos y de las universidades de provincias, en gran medida excampe-sinos, preferían a Mao Tse Tung debido a la pulcritud de sus explicaciones («claras como el agua de los puquios», según Julio Cotler) y también porque ellas sintonizaban con sus experiencias familiares en el campo. Era, pues, una lectura con anclajes sociales, que, en el contexto del sectarismo, se convirtió en la vía segura hacia el autoencierro conceptual. Esto hizo que en San Marcos, al igual que en otras universidades nacionales, abundaran tesis o libros de historia o antropología inspirados en conceptos y razonamientos maoístas, influencia de la que podían escapar los jóvenes que se identificaban con los grupos de la «nueva izquierda», lo que les permitía acceder a redes de relaciones y «redes teóricas» similares a las de las universidades privadas. Este fue el caso de Nicolás Lynch, estudiante en los años setenta con fuertes simpatías por el maoísmo, explicables por situaciones personales más que sociológicas, quien, influido por su militancia en el grupo Críti-



Los años universitarios.

ca Marxista Leninista, en VR y luego en el Partido Comunista Revolucionario, realizó una tesis de algún modo contraria a la idea de la pertinencia del maoísmo como alternativa política. Esto fue el comienzo de una carrera que lo llevaría a México e Inglaterra, y, en política, al grupo de «Los Zorros». Otro ejemplo es el de Ro-

drigo Montoya, procedente de una clase media ayacuchana (aunque empobrecida) y con redes políticas en el marco de la «nueva izquierda», que lo condujeron a encontrar en los libros de Louis Althusser la base teórica para realizar un estudio sobre «el carácter capitalista de la sociedad peruana», colocándose así en abierta polémica con aquellos so-

ciólogos que, inspirándose en Mao, sostenían que la sociedad peruana era semifeudal. Mientras que San Marcos era «un templo a Mao Tse Tung», en donde «*Pekín Informa*» se leía al mismo tiempo que *El Comercio* o *La Prensa*, la PUCP era un espacio en el que convivían tendencias conservadoras, de raigambre

los planteamientos de VR sobre el desarrollo capitalista y su intento de fusionar Trotsky, Mao y la teoría de la dependencia; un marxismo que no estaba obsesionado con la idea de pureza. También a las nacientes ideas de la Teología de la Liberación, una lectura de las Escrituras a partir de categorías marxistas, principalmente. La

ocupación política dentro de los esquemas de la «nueva izquierda» y algunos proyectos académicos. Allí, la circulación de las ideas y el equipamiento bibliográfico eran inmensamente mayores que en otras universidades: historia tradicional, etnohistoria e historia económica estaban a disposición de los alumnos, al igual que el marxismo clásico (Karl Marx, Friedrich Engels y Lenin) y el marxismo heterodoxo (especialmente György Lukács, Jean Paul Sartre y Louis Althusser).

Estamos presentando un escenario favorable para la formación de un joven intelectual que, aparte de sus actividades estrictamente académicas, desarrolla también tareas de activismo político en algunas fábricas de Lima y asume como propia la noción del intelectual comprometido con la causa revolucionaria, que lo hará preguntarse, de manera casi obsesiva, por la utilidad del historiador. Este compromiso y sus vínculos académicos con Bonilla lo condujeron a realizar una tesis sobre el proletariado minero de la Cerro de Pasco en los principios del siglo XX, un estudio en donde se condensan los cambios sociales de la época (en los sesenta hubo un fuerte crecimiento de la industria y una reciente clase obrera); la nueva historia, que empieza a interesarse en las clases populares; la circulación de teorías; y, junto con todo lo anterior, la creatividad y perspicacia del mismo Flores Galindo. Es una historia de masas trabajadoras, de sus luchas y de sus manifestaciones políticas, saludablemente atada a la historia económica. Resulta interesante la referencia a las obras de José María Arguedas —tanto a las literarias como a las científicas— para describir a los nuevos mineros —indios comuneros (generalmente altivos) y no colonos (más sumisos)—, pero ellas son solo utilizadas como fuentes para entender el ámbito social de ➤

*“Partimos, pues, de que para entender a Flores Galindo es imprescindible tomar en cuenta su postura ideológico-política, pero esta última, en su caso, no se puede entender sin considerar el ámbito social de donde surge. Hijo único de un hogar católico, emparentado con Federico Flores Galindo, un escritor que buscaba instalarse en la tradición criolla, se formó en una escuela religiosa, el Colegio La Salle”.*

drigo Montoya, procedente de una clase media ayacuchana (aunque empobrecida) y con redes políticas en el marco de la «nueva izquierda», que lo condujeron a encontrar en los libros de Louis Althusser la base teórica para realizar un estudio sobre «el carácter capitalista de la sociedad peruana», colocándose así en abierta polémica con aquellos so-

colonial, y tendencias modernas. En la Escuela de Historia, el discurso tradicional imperaba sobre un naciente discurso etnohistórico, aunque de derecha, inspirado en John Murra, mientras que en la Facultad de Ciencias Sociales el socialcristianismo iba dejando el paso a un marxismo muy ligado a los debates de la «nueva izquierda», especialmente a

conexión con el mundo académico europeo era ya entonces fuerte. A fines de los sesenta, varios profesores —Rolando Ames, Gustavo Gutiérrez y otros— volvieron de Europa, casi al mismo tiempo en que arribó al Perú el sociólogo Denis Sulmont. Heraclio Bonilla, antropólogo e historiador económico, llegó a la PUCP con un enfoque marxista riguroso, una pre-



➤ donde salieron esos nuevos trabajadores. Aunque lo parezca —sobre todo cuando se muestra a obreros que seguían siendo campesinos indios—, todavía no está presente la cuestión de la defensa cultural ante Occidente. Se trataba de problemas relacionados con temas clásicos de la historia económica, planteados entre otros por V.I. Lenin, en su estudio sobre el capitalismo en Rusia, y Witold Kula en sus estudios sobre la clase obrera, obras que inspiran en parte la tesis de Flores Galindo. Ambos autores, pero especialmente el segundo, lo llevan a pensar que «los campesinos se resisten siempre a la proletarianización». Eric Hobsbawm le proporciona argumentos para esa historia atada a la estructura económica: los mineros eran gentes «prepolíticas» que, siendo aún aldeanos, «no poseen una ideología que corresponda a su centro de trabajo». Althusser, por su parte, le hace entender la relación entre la ideología revolucionaria (de los comunistas de 1930) y la experiencia real y concreta de los trabajadores: irónicamente, hombres que se llamaban marxistas —comenta Flores Galindo—, «que había que suponerlos materialistas, es decir realistas, actuaban como si las ideas, por sí solas, pudieran transformar la realidad». La apuesta del historiador peruano es definitivamente por el realismo estructural, una actitud lejana del voluntarismo utópico. La obra de Lukács, mencionada en la introducción como inspiración teórico-metodológica, no es citada en el cuerpo de la tesis, pero su presencia es destacable incluso en trabajos inmediatamente posteriores que dan importancia decisiva a los soportes materiales. En 1974, por ejemplo, publica «Nacionalismo y estructura colonial», un artículo en el que, siguiendo el método propuesto por el filósofo húngaro en *Historia y conciencia de clase*, se pregunta «si

las estructuras materiales de la época hacían posible concebir el nacionalismo». Había, pues, una visión fuertemente orientada a los factores estructurales, a pesar de que por esos años el historiador peruano ya admiraba a autores como Jean Paul Sartre y Franz Fanon. Es posible que en esta orientación a favor de una lectura realista tuvieran que ver los golpes sufridos en la década de 1960 por los movimientos insurgentes inspirados en la Revolución Cubana y, en particular, los debates que suscitó en los grupos de izquierda —entre ellos VR— el fracaso del MIR, severamente criticado por subestimar los obstáculos que se presentaban a la revolución. Coincidentemente con ese énfasis en las estructuras, en esos años Flores Galindo dejó la militancia del MIR e ingresó a VR.

En estos inicios, ya po-

coordinada, la tendencia sigue siendo a favor de las estructuras. Efectivamente, la influencia de la Escuela de Annales y de otros historiadores (marxistas duros, como Pierre Vilar, y no marxistas, como Fernand Braudel y Ruggiero Romano, de quienes fue alumno, además de Emmanuel Le Roy Ladurie, Pierre Duviols, Nicos Poulantzas, Claude Lévi-Strauss y Nathan Wachtel) le suministró un marco explicativo gracias al análisis de las relaciones entre las distintas estructuras que integran la sociedad en los periodos largos y en las coyunturas. Vilar, y en particular su estudio sobre Cataluña, sirvió de inspiración para adentrarse en la historia regional, lo que dio como fruto *Arequipa y el sur andino*, un estudio complejo donde la geografía y los circuitos económicos apenas dejan espacio a la acción intencional. Las mentalidades

estructura. Sin embargo, no es un soporte material, sino una dimensión de la subjetividad que contiene la idea de inconsciente, que posteriormente va a llamar la atención de Flores Galindo como mecanismo para entender los hechos íntimos que están detrás de las acciones. Con todo, sea que se trate de autores marxistas o no marxistas, las influencias para desarrollar una historia que ponga el acento en los soportes estructurales, no solo económicos, aunque sin la desaparición de los sujetos, seguirán prevaleciendo con su viaje a Francia.

Prevalecerán, pero sin que logren detener la tendencia paralela. Así, por ejemplo, en el campo del marxismo, a las menciones de Lukács, Althusser y Vilar, se sumaron algunos autores ya conocidos, como Sartre, y se añadieron nuevos, como Antonio Gramsci y Edward Pal-

PCP en la crisis de 1930-1931. ¿Son factores como las dimensiones de la clase obrera y el desarrollo capitalista los que explican el fracaso del PCP en la conducción del movimiento de masas, o también lo son los errores tácticos de la dirigencia comunista de entonces? Anteriormente (1976), Flores Galindo había puesto un rotundo énfasis en los sujetos. Tras mostrar la importante actividad desplegada por los comunistas en el seno del pujante movimiento sindical y su repentino retroceso en él para beneficio del Partido Aprista, se concentra en las limitaciones tácticas del PCP, referidas a una nula política de alianzas y a una interpretación errónea de las luchas populares, que lo llevaban a pensar que «la revolución proletaria estaba a la orden del día». En 1977, en el artículo que escribe con Deustua, se intenta dar una respuesta céntrica, lúcida y equidistante de interpretaciones deterministas y voluntaristas, aunque el énfasis está puesto más en la estructura: los comunistas de esos tiempos no pudieron hacer más debido a una serie de límites estructurales, como, por ejemplo, el tamaño y la maduración de la clase obrera. Pero en 1980, al prologar un libro de Carmen Rosa Balbi, quien ponía en el centro la acción política cuando explicaba el fracaso del PCP en la coyuntura de 1930-1931, Flores Galindo termina suscribiendo la posición de la autora. El interés en este problema, ya para otro momento histórico, reaparece en 1980, en un trabajo realizado con Burga, que tenía como propósito entender el movimiento campesino de los años sesenta: ¿era este un resultado de la crisis del agro? ¿O la crisis de la hacienda se explicaba también por los movimientos campesinos? Para ambos autores, la participación continua de colonos de hacienda en las protestas a partir de 1945 no se de-

*“Todo lo anterior es importante porque nos permite conocer los marcos sociales y políticos a partir de los cuales Flores Galindo realiza su trabajo intelectual. Si bien no es posible formalizar asociaciones estrictas entre nivel socioeconómico y adscripción ideológico-política, por un lado, y nivel teórico-académico, por el otro, es importante señalar que, en ese contexto histórico, los orígenes sociales tenían un fuerte peso para este tipo de definiciones”.*

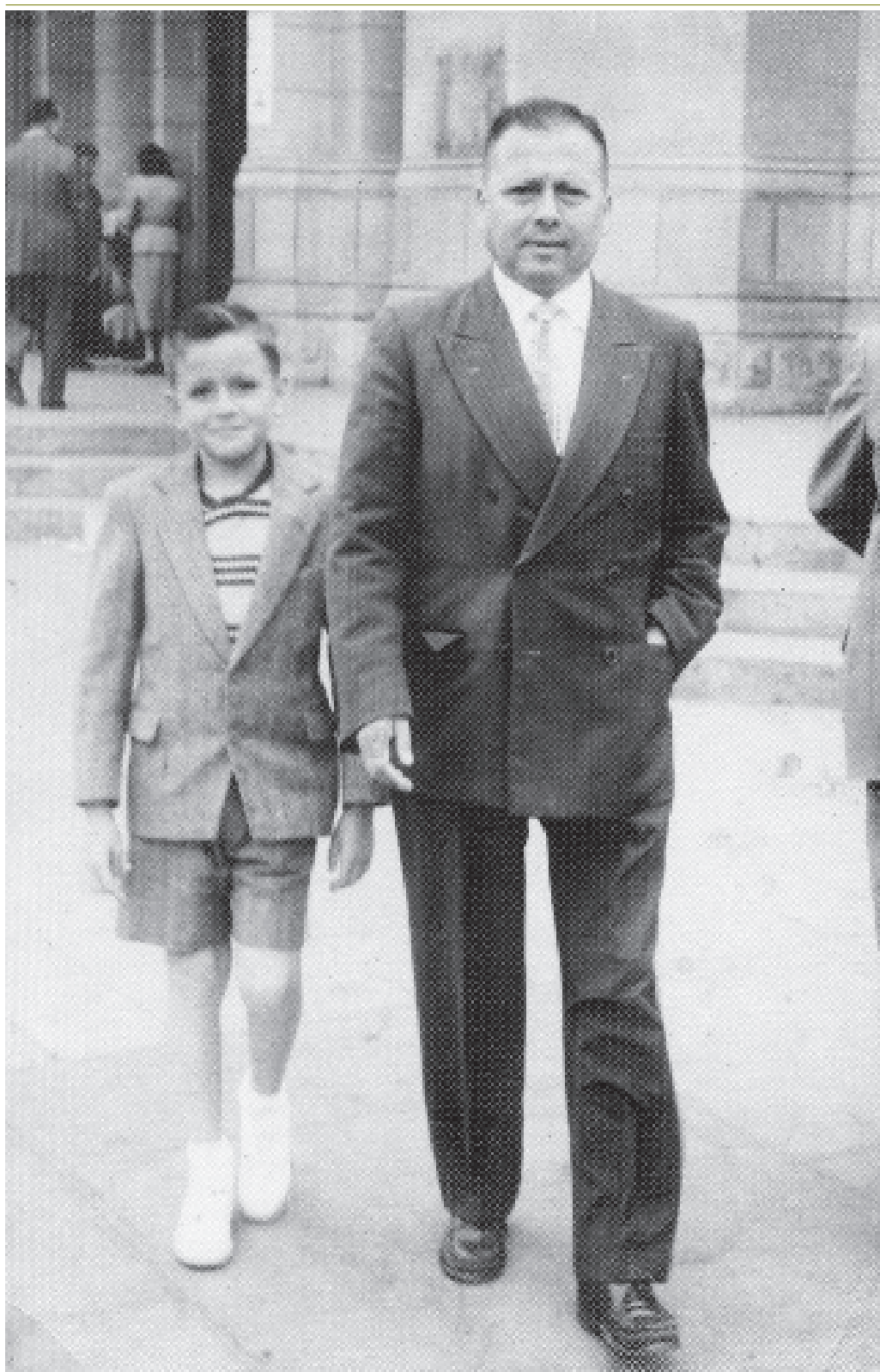
demos apreciar las dos coordenadas que marcarán tensamente la formación intelectual de Flores Galindo: en primer lugar, una línea de trabajo que incluye autores marxistas y no marxistas; y en segundo lugar, una preocupación por el peso explicativo de las estructuras y de los sujetos. Aunque permanentes en su preocupación teórica y metodológica de principio a fin, las formas en que se articulaban los acentos en uno u otro lado de cada una de las oposiciones no siempre fueron las mismas. Así, por ejemplo, al principio —como acabamos de ver— hay un amplio predominio de la literatura académica marxista, pero a partir de su estadía en Francia esta tendencia empieza a decaer. En cuanto a la segunda

(cuya historia aprendió de las lecturas de las obras cumbres de Lucien Febvre, George Duby y Philippe Ariès, así como de los primeros trabajos de Jacques Le Goff y Michel Vovelle) son entendidas como cárceles en las que los sujetos tienen escasos márgenes de acción. Esta es la visión que Flores Galindo y Manuel Burga empiezan a trabajar en 1978 cuando analizan la mentalidad oligárquica. Los miembros de la oligarquía aparecen atrapados en una serie de prácticas cotidianas conducentes a la evasión, sea en el pasado colonial o en los fumadores de opio, que les impiden convertirse en una clase burguesa. Todavía no aparece una concepción dinámica de la mentalidad; aún se trata de una

mer Thompson, más ligados con el tema de la voluntad que con las estructuras, al menos en la lectura que empieza a realizar nuestro personaje. Sartre había sido una influencia importante en las reflexiones morales de Flores Galindo, visible en su juventud y en su *Carta a los amigos*, pero en los años setenta, Sartre y su aporte al materialismo histórico, el de la *Crítica de la razón dialéctica*, adquieren mayor importancia. ¿Son las estructuras esas cárceles que condicionan a los hombres o son los hombres quienes modifican las estructuras? No por casualidad un epígrafe de Sartre encabeza en 1977 un trabajo que Flores Galindo y José Deustua desarrollaron para entender el destino del Apra y del

bía a cambios estructurales en el agro, puesto que dicha participación se había inaugurado en realidad en la década de 1920. En estos acercamientos, el sujeto está en el centro de su atención. Con el paso de los años, aunque con retrocesos, se puede percibir en Flores Galindo un acercamiento cada vez mayor al protagonismo del sujeto.

Sin embargo, sería un error pensar que esta manera de enfocar la historia fue reforzada únicamente por la relectura que hace de Sartre. En 1974, descubre a Gramsci, hecho importante para poner el peso de la balanza en el sujeto en un sentido amplio, que en ese momento designa gruesamente como «clases». Pero a pesar de que destaca la novedad de conceptos como hegemonía, bloque histórico y revolución pasiva; y no obstante que, ya en Lima, reclama poner en práctica la teoría de Gramsci a la hora de investigar; y a pesar de que algunos de dichos conceptos están presentes en el estudio que realiza con Burga sobre la «República Aristocrática», no hay una orientación gramsciana en sus investigaciones —con esos mismos conceptos que corresponden a un Gramsci que se ha alejado ya del voluntarismo—, es decir, una perspectiva que lo lleve a conclusiones académicas —que, a su vez, allanen una reflexión política— más allá de poner a los sujetos en el centro, lo que empezaba a ser común en el Perú a mediados de los setenta. Este último hecho nos remite al papel que jugó la coyuntura en esas preferencias y, en general, en los cambios en su visión de la historia. Así como el clima político tras la derrota del MIR tuvo relación con su énfasis académico en las estructuras, el auge de la izquierda y del movimiento popular tuvo, sin duda, impacto en su posición crecientemente favorable al análisis de los sujetos y al voluntarismo. De hecho, al respal-



Los años escolares, con su padre, 1959.

dar la tesis de Balbi sobre la responsabilidad de los comunistas en los años treinta, lo hace explícitamente estimulado por la responsabilidad de los dirigentes de 1980 en la división de la Alianza Revolucionaria de Izquierda (ARI). Un fuerte estímulo para realizar una lectura voluntarista fue la importante votación que había logrado esa tendencia dos años antes. El destacado historiador interpreta este resultado como la búsqueda por los sectores populares de una estrategia de cambio radical. La prueba estaría en la imagen del candidato de izquierda más votado, Hugo Blanco, que era «la de un guerrillero» que había dicho «lo

que querían oír los pobladores», es decir, «que en este país la revolución es posible». Esa coyuntura colabora en su revisión del peso de los sujetos en la historia y acelera su propia actividad como intelectual-político, lo que se traduce en una crítica de los sujetos conscientes del presente, particularmente de los partidos de izquierda. Es esa labor la que lo empuja también a pensar que los hechos, en el pasado, pudieron ser de otra manera.

Aunque Gramsci deja de ser una referencia importante en el pensamiento de Flores Galindo, dicho autor y Sartre lo fueron preparando para un veloz despegue del suelo

de las estructuras, en especial las económicas, a partir de 1980, mediante sus estudios sobre José Carlos Mariátegui, la utopía andina y otros que publica en *Tiempo de plagas* o quedaron inéditos. Lo anterior ocurrió, entre otras cosas, porque lograron distanciarlo de Althusser mucho antes de conocer la feroz crítica de Thompson y su reflexión en torno a la capacidad de agencia de los subalternos. Este último autor, sin embargo, le aporta a Flores Galindo conceptos que permiten operacionalizar esa dinámica de los sujetos en los temas que investiga. Su presencia en la obra del historiador peruano se deja sentir en la compren-

sión de los grupos sociales, que no solo se constituyen por su ubicación en el aparato productivo, sino también en la lucha misma (en esa lucha de clases sin clases, al decir de Thompson), idea que, en el caso de Flores Galindo, está presente principalmente en *Aristocracia y plebe*, un análisis de la sociedad limeña de finales del XVIII y que encajaba con su recurrente desestimación de categorías «estructurales» del marxismo clásico, como «modo de producción». De Thompson, el historiador peruano extrae la noción de *experiencia*, un argumento más en contra del objetivismo y a favor de las nociones legitimizantes: se trata de una subjetividad referida a convicciones profundas de los actores sociales, que guarda cierto aire de familia con la *mentalité* de los historiadores franceses. Con Thompson, las mentalidades en Flores Galindo dejan de ser cárceles de larga duración para convertirse en construcciones culturales de los sujetos en su resistencia cotidiana a la dominación. La utopía andina es un hecho que implica ideas que, no siempre sistematizadas, pueden ser comunes a distintos estratos sociales, desde los campesinos hasta los nobles indígenas (no constituyen una ideología en el sentido marxista), y pueden habitar en el terreno de las emociones, en un nivel inconsciente (lo que acerca a Flores Galindo a la perspectiva de los historiadores franceses sobre la mentalidad). Sin embargo, dichas ideas están enraizadas en la tradición y sirven como nociones legitimizantes de las prácticas y como fundamento de lo justo (lo que encaja con la «economía moral» de Thompson). Así, por ejemplo, la reflexión thompsoniana sobre la *economía moral* inspira a Flores Galindo para, en primer lugar, criticar —parafraseando al mismo Thompson— «la teoría espasmódica de los movimientos sociales», y, en





segundo lugar, destacar los cambios en la cultura y la mentalidad de los sectores andinos que precedieron a la rebelión de 1780 y que fueron el sustento que legitimaba las protestas indígenas.

El historiador avanzó en el terreno del marxismo, como vimos y veremos a continuación, pero de igual manera en el ancho espacio cultural del no marxismo, y también aquí con repercusiones favorables a la perspectiva del sujeto. En la segunda mitad de los setenta, Flores Galindo refuerza tres conocimientos logrados antes superficialmente. En primer lugar, está el psicoanálisis, al que estuvo expuesto por su interés en el marxismo occidental. Herbert Marcuse, por ejemplo, fue un autor

que en la mencionada década era de consulta obligada entre los jóvenes de la izquierda europea y latinoamericana gracias a las masivas ediciones de sus obras, en parte debido al espíritu de «Mayo del 68», que, entre otras cosas, puso en primer plano el papel de los sueños y de la libido en la condición vital de los humanos. La historia de las mentalidades tenía, además, su propia indagación del inconsciente. Y el mismo Freud ofrece una larga lista de estudios sobre los mitos antiguos y no solo sobre las pulsiones. Flores Galindo pensaba en la necesidad de hacer la historia de los deseos de la gente, incluyendo el sexo, como parte de una reivindicación presente. Pero en su caso, a diferencia de los intelectuales europeos, no es en

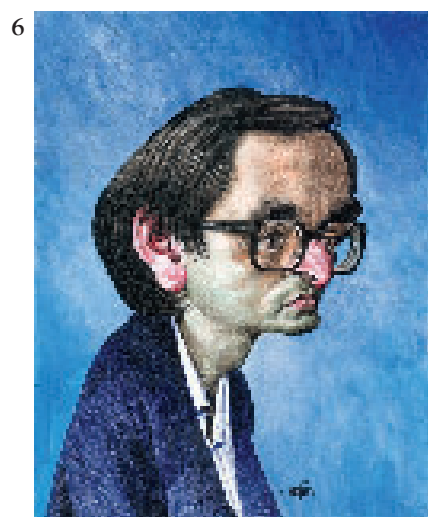
la libido donde puede vislumbrar un potencial liberador. El psicoanálisis le sirvió, básicamente, para reforzar la importancia de lo irracional y en particular de los mitos, en tanto que sueños colectivos, en la producción del hecho histórico.

En segundo lugar, y no desligado de lo anterior, se encuentra el tema de la utopía. Los años sesenta y setenta fueron de refloreCIMIENTO para dicho concepto. Marcuse, mentor espiritual de las juventudes universitarias de Estados Unidos y de Europa, había propuesto «la idea de un camino al socialismo que vaya de la ciencia a la utopía y no, como creyó Engels, de la utopía a la ciencia». El filósofo español

Adolfo Sánchez Vázquez escribió un libro con un título que, a su modo, recogía esa propuesta. Además, hubo estudios sobre las utopías latinoamericanas del siglo XIX. Había, pues, un fuerte clima cultural en Europa y en América favorable al desarrollo teórico de la utopía. Por esta razón, el libro *El principio de la esperanza* (1949) de Ernest Bloch fue reeditado y tuvo gran importancia en la década de 1970. El mencionado autor entiende la utopía como una conciencia anticipadora de la realidad, que lejos de aceptar «las cosas como son», fórmula que conduce a la vulgaridad y la cobardía, plantea que «las cosas pueden ser de otra manera». La consecuencia espontánea de este razonamiento

consiste en ir al encuentro de esa tradición grandiosa y llena de fantasía del socialismo primigenio. El aporte de Bloch es recogido por el padre Gustavo Gutiérrez en varios párrafos de su libro *Teología de la Liberación*, donde, al tiempo que señala la potencialidad del término para expresar el establecimiento de nuevas relaciones entre los hombres, precisa que la utopía es un anuncio: «Anuncio de lo que todavía no es, pero será; presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad. Es un proyecto hacia el futuro, un factor dinámico y movilizador de la historia». Gutiérrez, Bloch y Marcuse fueron inspiraciones importantes del libro *Mariátegui, revolución y utopía*,

que el filósofo Mariátegui escribió en 1926. Se entiende que Mariátegui como de utopía únicamente u la inteligencia talidad del ho complejidad anhelos y e ¿Fue por la v logía de la Lib también Flore encontró con la utopía y, con Bloch? Se cuenta la his vínculos afect micos que m Gutiérrez, des tud hasta el días, podríam afirmativame conocer las que hace Flo la obra de G sus omisiones



1. En Roma con sus hijos Miguel y Carlos, 1982.
2. Junto al Dr. Javier Mariátegui, don Julio Portocarrero y Víctor Carranza. Federación Minera, 1988.
3. Con dos amigos músicos. Huancayo.
4. En París con su hijo Carlos.
5. Al lado de su esposa Cecilia Rivera.
6. Caricatura de Alberto Flores Galindo por Carlín.

Alfonso Ibáñez en 1976, donde el mito de como sinónimo: «que no es un llamado a la to-», sino a la to-», con su de pasiones, esperanzas». La de la *Teo-beración* que es Galindo se en el tema de entre otros, i tenemos en historia de los ivos y académ- mantuvo con de su juven- final de sus os responder nte, sin des- objeciones es Galindo a utiérrez, por s (su crítica,

dice Flores, «pasó por alto a la Iglesia. Sus aparatos y sus mecanismos de poder»), pero sobre todo por su posición racionalista. Lo cierto es que hasta principios de la década de 1980, el sentido de la expresión «utopía» en Flores Galindo va en otra dirección. En 1975, criticando las tesis sobre «minorías nacionales» en el Perú, señaló que estas ideas no pasaban de ser «elaboraciones intelectuales, utopías irrealizables», por la inexistencia de un proletariado o de una burguesía quechua o aimara. Dos años después, en el artículo «La nación como utopía: Tupac Amaru. 1780», menciona a Bloch y a la expresión utopía cuando compara al líder cuzqueño con Thomas Müntzer; sin

embargo, no es Bloch su inspiración, sino más bien son Lukács, Engels y, principalmente, Karl Mannheim. En dicho artículo, las ideas de Tupac Amaru eran consideradas utópicas en el sentido degradado del término, es decir, como sinónimo de ilusión, de falta de realismo o – como dice Mannheim, citado por Flores Galindo – porque «resulta desproporcionado con respecto a la realidad». Aquí aún no aparece la utopía en un sentido positivo, en el sentido original del término, como un proyecto hacia el futuro y una esperanza movilizadora, como la entendían Bloch y Mariátegui, y posteriormente lo haría el mismo Flores Galindo; es decir, como un horizonte en el que se

piensan los problemas, no para describirlos, «para ver cuál es la tendencia inevitable a la que tenemos que acomodarnos», sino para analizarlos desde una óptica valorativa –basada en los deseos de la gente– radicalmente diferente. Se trata de la utopía como fundamentación moral del voluntarismo. Esto ocurrirá en 1980, coincidentemente con su convencimiento de que «las cosas pudieron ser de otra manera» tras el fracaso de la ARI, cuando –vía Mariátegui– identifica mito con utopía.

En tercer lugar, están los estudios sobre el milenarismo, particularmente los de Norman Cohn, autor de *En pos del milenio* (notable libro), donde la pasión es el principal com-

bustible para la movilización; se trata de una obra decisiva para entender los movimientos milenaristas de la Europa sur y central en los tiempos finales de la Edad Media y en los comienzos del mundo moderno. En *La agonía de Mariátegui*, Flores Galindo usa la expresión milenarismo como sinónimo de utopía para referirse a la revolución que encarnaba el marxismo, como «el mito, en cierta manera la religión de nuestro tiempo, la invitación a combatir por el milenio en la tierra», exactamente en los mismos términos en que la emplea Cohn cuando compara el milenarismo revolucionario del pasado con la corriente de los revolucionarios marxistas del siglo XX, movimientos que ofrecen

antes que una reivindicación inmediata, una gran gesta, la cual daba a sus seguidores un sentido mayor a sus vidas. Para Mariátegui, según Flores Galindo (1986), «El socialismo era el milenio. La Utopía». En 1980, emplea la expresión milenarismo andino para designar una serie de mitos y movimientos indígenas motivados por la vuelta del Tahuantinsuyo, los mismos movimientos que, a partir del año siguiente, englobará en la expresión «utopía andina». En *Buscando un inca*, nuestro autor es más explícito en el uso del concepto (aunque ahora acompañado de un pariente: el mesianismo), especialmente en el primer capítulo, donde desarrolla la historia del milenarismo



contada por Cohn y prolonga su vigencia en el Nuevo Mundo, y en el final del libro, en el cual presenta al fenómeno como encarnado en la guerra interna que vivía el Perú de los años ochenta. Hay muchas coincidencias entre la utopía andina de Flores Galindo y el milenarismo de Cohn. Ambos son discursos que ofrecen una respuesta inmediata al problema identitario de la «fragmentación» (Flores Galindo) o del «aislamiento y desintegración» (Cohn); sus portadores rechazan el presente y apelan a un futuro de justicia e igualdad en la Tierra (y no en el más allá): los mil años anunciados por el Apocalipsis, la continuación de la sociedad justa que interrumpieron los españoles; el uno y el otro se expresan, gracias al cristianismo, en términos de tiempo histórico lineal. Ni la utopía andina ni los milenarismos son discursos unitarios, sino más bien se manifiestan de diversas formas, incluyendo el desorden y las rebeliones. En ambos casos, por lo general los líderes (como Tupac Amaru y Thomas Müntzer) vienen de fuera de los campesinos pobres. *En pos del milenio* y *Buscando un inca* son libros que abarcan varios siglos (del XII al XV, en el primer caso, y del XVI al XX, en el segundo), en los que sus protagonistas —generalmente, masas subalternas— persiguen una utopía (el milenio) imbuidos de pasión, de actitud religiosa en el sentido amplio y de conducta irracional.

Como podemos apreciar en los párrafos anteriores, al mismo tiempo que las teorizaciones «estructurales» ceden ante aquellas que se abocan a los dominios de la subjetividad, en el pensamiento de Flores Galindo las reflexiones marxistas van cediendo espacio a las no marxistas. En el balance final, en mi opinión, no fueron las primeras sino las segundas de donde nuestro autor extraerá su principal apoyo para una lec-

tura de la historia que alimentará más adelante su proyecto político. Siendo marxista, se nutrió de ideas ajenas al marxismo. Con ello, sin proponérselo, siguió una tradición que se inicia con Mariátegui: mantener intacto el proyecto político general del marxismo, pero no su base epistemológica ni su teoría de la sociedad; tradición en la que también debemos incluir a Thompson. La historia de las mentalidades, replanteada por el mismo Flores Galindo, junto con la psicohistoria de Cohn, el psicoanálisis freudiano y las obras de Thompson, así como las reflexiones en torno a la utopía, formaron en él un conjunto teórico que lo convenció de la necesidad de priorizar lo subjetivo en el estudio del proceso histórico y que le suministró los conceptos y la metodología necesarios para tal

la nación y luego la utopía andina.

El estudio de la obra de Mariátegui es, además de una aplicación, una continuación de la exploración conceptual iniciada por Flores Galindo, en la medida de que a este se le va presentando como una fuente de aprendizaje en varios sentidos, incluido el teórico. De la mano de Mariátegui, Flores Galindo reafirma su asombro y revalora la importancia de lo irracional, especialmente de los sentimientos, no solo como factor dinámico en los acontecimientos históricos, sino también como factor en el mismo proceso de conocimiento (se trataba de un aspecto nuevo en Flores Galindo, el cual tendría, como veremos más adelante, serias implicancias, en tanto instancia valorativa, a la hora de elaborar su proyecto político). Con ello, nuestro autor extiende

resaltaba y valoraba la comprensión del psicoanálisis realizada por los no científicos: los poetas y artistas —especula Mariátegui— comprendían mejor que los científicos esta doctrina debido a su inspiración subconsciente y su proceso irracional. Comentando esta idea, Flores Galindo subraya la importancia de la divergencia —patente en ella— entre la razón y la imaginación: «la demostración que por caminos directos y rápidos el artista podía llegar a conclusiones más válidas que el científico encerrado en su laboratorio». Ese fue un paso decisivo para que nuestro autor se planteara el difícil objetivo de conciliar la imaginación con el análisis, proyecto en el que los sentimientos tienen la misma validez que la razón a la hora de fundamentar conocimientos. Todo lo cual le permite abrir la

para contraponerlas al diagnóstico y proyecto que implica *El otro sendero* de Hernando de Soto. Una verdad producida artísticamente es confrontada con unas tesis con pretensiones científicas. Se trata de una ruptura con la episteme moderna y, en particular, marxista, ruptura a la que, en cierto modo, ayuda su interés por la arremetida de Thompson en contra de Althusser (de la intuición contra el marco teórico, de la experiencia contra el iluminismo), así como también su apertura a la «microhistoria» de Carlo Ginzburg, un autor deudor de la hermenéutica gadameriana, con una narrativa que apenas se distingue de la literatura. Sin embargo, esa ruptura la procesa con Mariátegui. Ciertamente, no habría llegado a elaborar una peculiar interpretación del Amauta si no fuera por esas lecturas previas en torno a lo pasional y lo subjetivo que hemos referido.

En suma, desde comienzos de los años 1970, Flores Galindo ha venido avanzando sus linderos teóricos hasta las obras de Sartre, Gramsci o Thompson, en el campo del marxismo, y hasta las ideas de Freud, Cohn, Le Goff, Ginzburg y otros, en el campo del no marxismo, en particular hacia teorizaciones que enfatizaban lo irracional y lo subjetivo. Con esos instrumentos, nuestro autor se acerca a la obra de Mariátegui y más tarde a la de Arguedas y realiza indagaciones en torno a la utopía andina, que lo condujeron a rescatar las potencialidades pasionales de las clases subalternas. Las lecturas de Cohn o de Thompson, al demostrar que las pasiones y los actos racionales tienen la misma validez y pueden tener un peso equivalente en la producción de los hechos históricos, allanan el camino para aceptar la equivalencia que realiza Mariátegui entre la ciencia y la literatura («el análisis y la

*“Para explicarlo mejor: Mariátegui había cuestionado en diversas oportunidades ese privilegio imperial del discurso científico sobre la literatura u otros discursos en la producción de la verdad. Por ello, defendió el acercamiento lírico de Valcárcel a la historia indígena”.*

empresa. Este proyecto cristalizó en los más importantes libros de su trayectoria académico-política: *La agonía de Mariátegui*, *Buscando un inca* y *Tiempo de plagas*. La valoración de la subjetividad en la historia —con una fuerte autonomía respecto de las estructuras— hizo posible que Flores Galindo consagrara su mayor esfuerzo a investigar la utopía andina. También, que realizara una nueva mirada de las obras de Mariátegui, una visión que destaca el peso de lo religioso, del mito y de las pasiones colectivas en la obra del Amauta, «la fuerza y el arraigo del sentimiento mesiánico» y «la necesidad imperativa de incorporarlo» a su proyecto revolucionario. Según esta nueva mirada, Mariátegui propone el socialismo, pero a partir de un diálogo con lo que Flores Galindo denominó primero

sus linderos conceptuales —sin que mediara más bibliografía— hacia el relativismo, un campo teórico que apenas intuye y no investiga más, pero que, como apreciaremos luego, logra ocupar un lugar en su trabajo histórico-político.

Para explicarlo mejor: Mariátegui había cuestionado en diversas oportunidades ese privilegio imperial del discurso científico sobre la literatura u otros discursos en la producción de la verdad. Por ello, defendió el acercamiento lírico de Valcárcel a la historia indígena (para acercarse a la íntima verdad del indio) como un camino más pertinente que el de las teorías científicas. Ciencia y no ciencia son equivalentes en el discurso de Mariátegui, y por eso afirmó que la historia académica «en gran medida es pura poesía». Igualmente, el Amauta

puerta a una genérica noción de equivalencia de criterios valorativos con implicancias políticas.

Flores Galindo trabaja esta hipótesis en Arguedas; y luego de distinguir entre el Arguedas narrador y el Arguedas antropólogo, concluye en que las ideas válidas no vendrían del científico —en quien subyace la propuesta de una solución de compromiso con la cultura occidental—, sino más bien del novelista, quien al dejar correr «sus sentimientos más profundos», transmite la posibilidad de un gran cataclismo que podría invertir la realidad no solo social sino cultural del país a favor de los andinos. A continuación, nuestro autor recoge del discurso que fluye de las novelas de Arguedas interpretaciones y alternativas de ordenamiento ético, donde se aceptará la técnica pero no el «veneno del lucro»,



imaginación») como formas válidas de acercarse a la realidad. Esta última a su vez, abría la puerta, como dijimos, a otras equivalencias, sean de corte cultural o político, dentro de un proyecto democrático, tema que habría implicado un radical cuestionamiento de la creencia en la revolución, que era una de las ideas centrales, casi un sacramento, de la «nueva izquierda». Pero el planteamiento de otras equivalencias no se produjo, y esto coincidió con su freno a la expansión de las fronteras teóricas más allá de lo avanzado, y de esa manera no pudo encontrarse con los principios del pluralismo político y de la diversidad radical.

#### LAS TRAMPAS DE LA CONVICCIÓN

Solo en la medida en que se iban venciendo los parámetros que la adscripción ideológico-política —heterodoxa, pero finalmente revolucionaria— imponía al quehacer de los intelectuales de la «nueva izquierda», se hacía posible una expansión mayor de las fronteras conceptuales, cosa que hicieron otros pensadores de su generación, pudiendo con ello valorar, por ejemplo, las implicancias para la política de corto y mediano plazo de la noción de hegemonía de Gramsci; el pensamiento de Max Weber, en particular la ética de la responsabilidad y el realismo político que suelen inspirar sus obras; los estudios macrohistóricos de Barrington Moore y de Theda Skocpol, que inducen a un optimismo moderado respecto de la acción humana, en especial de los revolucionarios; las propuestas de autores como el chileno Norbert Lechner, el argentino Ernesto Laclau o el español Ludolfo Paramio, y otros que empezaban a influir en la izquierda latinoamericana en su camino a la institucionalidad, y muchos más que no merecieron la atención de Flores Galindo. Toda la



Alberto Flores Galindo con Carlos Franco y algunos estudiantes de la Universidad Católica.

teorización sobre la democracia representativa, su defensa y su radicalización no fue tomada en cuenta. La idea de conciliar liberalismo y socialismo —«una fácil aleación» de lo mejor de ambas doctrinas— que un marxista como Perry Anderson había considerado en 1988 no parece interesarle. Algunos de estos autores fueron leídos pero no valorado por Flores Galindo. Se lo impedía su adhesión a la revolución.

La revolución se mantuvo como una idea inamovible, en el caso de Flores Galindo debido en parte a que, siendo historiador, su trabajo se desarrollaba a una distancia de los sectores populares —los beneficiarios de su proyecto intelectual— mucho mayor que la de otros científicos sociales. Por ello, su propuesta se nutría muy dificultosamente de los sentimientos y de las elecciones de los actores vivientes, que son los que configuran la política en el corto y el mediano plazo, y respondía principalmente a su convicción ideológica y política y se iluminaba por las teorías

que ha venido incorporando.

Impulsado por su militancia cognitiva en la izquierda revolucionaria, se planteó como programa de trabajo la investigación de las posibilidades de cambio que la sociedad peruana ha ofrecido a lo largo de su historia, entendiendo esto como el estudio de los obstáculos que la revolución igualitaria ha tenido en distintas coyunturas, principalmente desde el siglo XVIII, en el sur andino o en la ciudad de Lima, hasta la independencia de 1821-1824; desde la rebelión de Juan Bustamante en Huancané (1866) y la de Rumi Maqui (1914) hasta las revueltas populares de 1930; desde los movimientos campesinos de los años sesenta del siglo XX hasta la crisis social y política de los años ochenta de la misma centuria. Y equipado con las teorizaciones que fue ganando a su registro, relacionadas a los anhelos, las ideas, los mitos, las mentalidades y, en general, a la subjetividad, nuestro autor identificará un hecho, el mundo de las creencias y pa-

siones de los subalternos, la utopía andina, como una de las variables principales que concurren en la producción de los actos de resistencia, rebelión y revolución en el Perú. El análisis de las variables «fragmentación» y «utopía andina» nos ofrecería entonces las claves para entender cuáles eran los obstáculos y los hechos favorables para una revolución en el Perú de los años ochenta y para establecer un camino propio de construcción de una sociedad socialista a partir de la dinámica de la gente y no solo de los dirigentes. Su producción histórico-política es, pues, el resultado del encuentro de una fuerte motivación revolucionaria con una serie de categorías funcionales a ella. Es, pues, resultado de un fuerte consumo de tiempo y energías destinado a la revolución como temática académica, lo que a su vez significó postergar a la marginalidad temáticas económicas, tecnológicas o de género. Evidentemente, en una empresa como esta resultaba de poco interés poner atención a pensado-

res que no reforzaban ni su programa de investigación ni su opción política. De esa manera, su trabajo académico tenía un efecto reencadenante a la estrategia revolucionaria.

Además de esa distancia de los subalternos reales y concretos, debida a la naturaleza de la profesión, su voluntad de alejamiento de las dirigencias partidarias —correspondido por la casi nula utilidad que estas daban a los profesionales de la historia— y de la coyuntura nacional —con algún nivel de actuación— complicaban más la elaboración de su propuesta. Por contraste, intelectuales-orgánicos como los sociólogos Nicolás Lynch y Sinesio López y el antropólogo Carlos Iván Degregori —del grupo de «Los Zorros»— se desarrollaron profesionalmente en temas de corto y mediano plazo, pudiendo por ello ofrecer argumentos más ligados a lo político que a lo ideológico —al dramático presente y no al prometedor futuro—, estar cerca de dirigentes que representaban a sectores sociales organizados y ayudarles a transitar por una vía al menos cercana al reformismo: la búsqueda de compromisos históricos y alternativas viables. El combate cotidiano en *El Diario de Marka*, que Flores Galindo miró como poco útil, los acercó al tiempo real de la política y les permitió tomar el pulso a la coyuntura nacional y así disponer de un mejor panorama de las posibilidades reales de la práctica de los sectores populares. Como recordó Lynch, la evaluación de las coyunturas y de los actores en *El Diario de Marka* y la «necesidad de ser flexibles» en este manejo tuvieron mucho que ver con la flexibilización de su propio pensamiento. Estas circunstancias les permitieron avanzar y extender sus linderos conceptuales hasta encontrarse con el liberalismo político y así también evolucionar ellos mismos.

En cambio, en el caso de Flores Galindo, ese ir y

venir del pasado hacia el futuro y del futuro hacia el pasado, aterrizando en los enclaves impolutos de «lo que debería ser» y no en lo que era factible hacer, confinaba su influencia a universitarios radicalizados —público potencial de los grupos subversivos— y principalmente a sectores juveniles y ciertos «cuadros intermedios» del Partido Unificado Mariateguista (PUM), cuyo radicalismo era un problema para sus dirigentes nacionales, quienes, en pleno, desde los «Zorros» hasta los llamados «Libios», no creían en que la revolución fuera posible; y por ello, cuando apelaban a la retórica extremista (como los últimos en ser mencionados), era solo con el fin de mantener controlados a aquellos cuadros y sectores juveniles. A Flores Galindo, esa articulación y en general esa distancia de los actores sociales y políticos no le resultaba favorable para producir los argumentos que eran necesarios en otras dimensiones del presente. Dos ejemplos pueden ilustrar lo dicho. El primero remite a un hecho ya mencionado, la alta votación de Hugo Blanco en las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1978, que es interpretada por Flores Galindo como un indicador de que las masas populares quieren la revolución, la misma impresión que por esos años tienen los líderes de Sendero Luminoso, y en realidad la mayoría de los votantes de izquierda tenía unas motivaciones más concretas que iban desde el cálculo reivindicativo hasta la identificación personal con personajes como Blanco, de rostro indígena, de humilde vestimenta y con una trayectoria de consecuencia en la lucha popular. Un segundo ejemplo ilustrativo ocurrió en 1987, en un debate entre él y Sinesio López. Este último sostuvo la pertinencia de un acuerdo nacional democrático en aras de los intereses populares, mientras que Flores

Galindo se manifestó renuente a toda clase de acuerdo con el Apra y propuso trabajar en función de una alternativa de transformación revolucionaria de la sociedad peruana a partir del movimiento popular. Para López, la viabilidad del Perú como

#### ENTRE LA DUALIDAD Y LA DIVERSIDAD

A principios de la década de 1980, mientras que los partidos de izquierda fueron primero postergando y luego, ya instalados en el Parlamento y los municipios, alejándose de la revolución (aunque no

podemos entender su autoconstrucción como «intelectual público», pero no en el sentido elástico del término —como lo sería en ese tiempo el historiador Pablo Macera, cuyo espectro de influencia se movía, al menos hasta 1986, entre la izquierda y

mar el poder? y ¿cómo construir una sociedad alternativa? Nuestro autor disientía de los diseños estratégicos para la toma del poder expuestos por los partidos de izquierda. En su libro *Tiempo de plagas* señala esa destreza de la nueva izquierda «para evitar —hasta ahora— ir a remolque de las corrientes reformistas, sin haberse precipitado en la acción guerrillera inmediata», como en Argentina y Uruguay. Ya no estaba vigente la certeza del camino de la revolución, como cuando se hablaba de la ruta «del campo a la ciudad» o del «mínimo de partido»; tampoco el reformismo era el norte. Sin embargo, solo se optó por guiarse de las exigencias del movimiento social, es decir, asumir la defensa de los intereses materiales de los sectores organizados de la población, sin ofrecer una estrategia de cambio revolucionario, como la habían ofrecido revolucionarios de otras latitudes. Con respecto a la segunda pregunta arriba mencionada, Flores Galindo tampoco coincidía con los bocetos generales sobre la sociedad futura, inspirados en los países socialistas o en la teoría de la dependencia, o fácilmente deducibles de los estudios sobre el carácter de la sociedad que tenían en la industrialización futura del país el objetivo principal. Para nuestro autor, el problema de fondo de la izquierda radicaba en su desconexión de las aspiraciones y sentimientos profundos de las multitudes, que eran los sujetos principales de la nación peruana, en contra de lo que aconsejaba la experiencia de las revoluciones triunfantes y las tesis de Mariátegui. La violencia por sí sola, por más que fuera revolucionaria, no bastaba para lograr sobreponerse a tan grande obstáculo. Por eso, no solo cuestionaba la experiencia del MIR, sino también la solución propuesta por sus críticos. Estimulado por el discurso histórico que ha



Congreso por el V Centenario del Descubrimiento de América. Barcelona, 1982.

país exigía establecer puntos mínimos de acuerdo a fin de derrocar a «las fuerzas de la guerra» mediante una serie de acciones que incluyeran medidas contra las transnacionales que controlaban la economía peruana y contra su expresión política, la derecha, «no para desaparecerla, pero sí para someterla y subordinarla». A su turno, Flores Galindo replicó: «¿Cómo, con esa manera de hacer política, podremos arribar algún día a la revolución?». El alejamiento de la política real tenía igual consecuencia que su consagración a las temáticas académicas señaladas, es decir, un efecto reencadenante al mito revolucionario.

en la teoría, sí en los hechos), Flores Galindo fue desarrollando una actitud litigante con esa tendencia, y en especial con la «nueva izquierda» («sectaria a ratos», «dogmática», «acomodaticia», «ágrafa», «que terminó en estercolero parlamentario», entre otros adjetivos que le endilgaba). Era, pues, una relación poco amable y pugnaz con los políticos de la izquierda, a la que no solo adhiere y apoya en las tareas que ayuden a su avance en la escena académica o política, sino que también interpela y busca reencaminar, y de esa manera orientar el destino de los dominados. Como él dijo: se trataba de ir en contra de la corriente. Así es como

el Apra—, sino básicamente como un intelectual-político de izquierda revolucionaria. Flores Galindo era consciente de que su relación con los dirigentes de esta tendencia era una relación con un poder político, ante el cual solo tenía a la mano la posibilidad de construir un poder intelectual y así lograr viabilidad para su proyecto. Ya hemos señalado su posicionamiento en cierta militancia y ciertos «cuadros intermedios».

Para entender este proyecto, precisaremos que Flores Galindo apuntaba a que la izquierda debía tener lo que él llamó una «teoría de la revolución», es decir, un discurso que pudiera dar respuesta a dos preguntas: ¿cómo to-

venido elaborando, señala que para lograr pasar de una huelga a una insurrección —decía en 1983—, hace falta que se anule la fragmentación de la conciencia social, o sea que las ideas de unos cuantos se vuelvan pasiones colectivas: este era el problema que él había visto repetirse en la historia del Perú. En esa línea de argumentación, un plan, como el plan de gobierno de la alianza electoral Izquierda Unida, era un proyecto para administrar la crisis, no para transformar el país: «Carece de una dimensión utópica. Por eso no apasiona. No es el mito que reclamaba Mariátegui».

Recuperar el camino de Mariátegui consistía entonces en rescatar esta fusión de marxismo y nación que en su momento formuló el Amauta. Solo mediante un sumergimiento en la nación, solo en el calor de las multitudes, el marxismo podría tener éxito en su tarea de transformación. Esto suponía que el modelo alternativo, lejos de ser una entelequia creada por los intelectuales, debía ser una construcción del pueblo, con sus aspiraciones y expectativas, una propuesta que diera respuestas a la fragmentación y propiciara la unidad: «un mito que haga vibrar y luchar a las multitudes, para que desde sus inicios comience a dar un sentido mayor a sus vidas».

El mito de Mariátegui, según Flores Galindo, consistía en un programa socialista que debía partir de la masa indígena, cuya vida cotidiana guardaba un alma colectiva que, como su idioma, Occidente no había logrado destruir. La industrialización no era compatible con un proyecto así, y en general no era necesaria una vía capitalista que allanara el camino hacia el socialismo, porque ese socialismo ya existía en estado práctico en las comunidades indígenas peruanas. Ese era el proyecto que la izquierda no había

hecho suyo desde la muerte del Amauta.

Sin embargo, cincuenta años después de haber sido enunciado, el proyecto se encontraba con una dificultad: el mundo rural había disminuido drásticamente y el grupo mestizo había pasado a ser el mayoritario. Flores Galindo resuelve este problema introduciendo una hipótesis *ad hoc* que rompe con décadas de propaganda indigenista e investigación histórica, décadas en las que la imagen del mestizo, en el mejor de los casos, era ambigua y casi siempre negativa. *Buscando un inca* incluye a los mestizos dentro de la historia de los vencidos («los vagos, desocupados, marginales»), y, ahora en el siglo XX, ya mayoritarios, «gentes sin esperanza», para los cuales la creencia en que el imperio incaico había sido una sociedad equitativa guardaba precisamente una esperanza. Para ellos, «la utopía andina es el cuestionamiento de esa historia que los ha conde-

deseo, consciente o inconsciente, de restauración) de la sociedad anterior a la llegada de los españoles, visible en el campesinado, los escolares y los profesores de las ciudades del Perú, es decir, en diferentes colectividades que existían en el país, las cuales, no obstante el mito en común, tenían que seguir reforzando la diversidad. Por ello, hacia el futuro, debía ser un mito unificador para dar consistencia a la fragmentada sociedad peruana. Un proyecto así, pensaba Flores Galindo, uno que apelara a la razón y al sentimiento y transformara la ira en pasión colectiva, podría convocar y dotar de identidad a las multitudes y superar esa fragmentación que había impedido que la revolución en el Perú fuera coronada con el éxito. El proyecto de nuestro autor se presentaba, pues, como un desarrollo del mito de Mariátegui.

Este plan tenía muchos elementos que eran compartidos en el seno de la

nes pudieran hacer suya la tesis política del mito que se expresaba en el discurso de la utopía andina. Sin embargo, tal como estaba planteado, con un énfasis en la identidad andina que normalmente era leída como identidad indígena, el proyecto era percibido como alejado del Perú de los años ochenta. La Izquierda Unida y, en particular, la «nueva izquierda» trabajaban programáticamente por una plataforma que lograra la movilización de amplios sectores populares, con motivaciones concretas muy diversas, entre las cuales la modernidad y el progreso estaban a la orden del día. El discurso de la utopía andina, en cambio, rechazaba estos dos últimos aspectos. Por ello, algunos intelectuales lo identificaron como la expresión de un neoindigenismo que no tomaba en cuenta la diversidad de identidades y en particular los ánimos en favor del progreso de amplios sectores populares.

mestizo, casi siempre lo emplea para hacer referencia al campesinado o a los que habían migrado a la ciudad. Y a pesar de que la idea de la diversidad es mencionada —escondidamente en el libro—, es evidente que no se le ha dado la importancia que ya entonces merecía. Eso contrasta con otras intervenciones, antes y después de *Buscando un inca*, donde Flores Galindo rompe con esa imagen dualista de la sociedad peruana que solo ve colonizadores y poblaciones colonizadas, y señala las distintas vertientes culturales que existen en el Perú, comenzando por el heterogéneo mundo andino y continuando con los pueblos originarios que habitan la selva, la migración africana, la migración china y japonesa e inclusive la migración europea, que conforma la vertiente criolla occidental. También están los mestizos, «grupo significativo de la población peruana, que ha sido ignorado y menospreciado por la tradición indigenista». Estas ideas son de 1982 y fueron vertidas en una entrevista donde no solo da cuenta de esta diversidad, sino que además propone una tesis precursora y realmente de ruptura, «asumir un verdadero relativismo cultural, no uno por encima de otro», para señalar la equivalencia entre el pensamiento mítico andino y el racionalismo científico occidental. Dos años después, volverá a expresarlas a propósito del tema de las regiones. Propone una solución que tenga en cuenta «las varias historias que han formado este país», las de los campesinos, obreros, profesionales y comerciantes urbanos: «todas las reivindicaciones». Una solución que debe ser trazada sobre la base de mutuas concesiones. Incluso un año después de *Buscando un inca*, vuelve a señalar que la imagen dual del Perú había comenzado a descomponerse, y que debía trabajarse una imagen múltiple donde se incluyeran las

“El mito de Mariátegui, según Flores Galindo, consistía en un programa socialista que debía partir de la masa indígena, cuya vida cotidiana guardaba un alma colectiva que, como su idioma, Occidente no había logrado destruir”.

nado a la marginación». El resultado de esta operación es un estiramiento del concepto de sujeto andino, una andinización del mestizaje, o mejor, una desindigenización del mundo andino: «Lo andino ha dejado de ser sinónimo exclusivo de términos como indígena, sierra, medios rurales». Por esta razón, además de lo señalado por Mariátegui (socialismo práctico, rechazo a la industrialización, lenguas nativas) y enriquecido por el mismo Flores Galindo (tecnologías, verticalidad ecológica y cierta democracia andinas), en los ochenta el mito tenía que implicar también la fusión del socialismo con la mística milenarista andina: esa reacción violenta ante el presente expresada en un recuerdo (o

«nueva izquierda». Desde 1980, los partidos que la integraban y sus intelectuales empezaron a dejar de lado la fórmula del marxismo-leninismo y a abordar el tema de la nación. Asimismo, tras la presencia de José Aricó en Lima, en 1978, disponían de una visión sobre Mariátegui similar a la de Flores Galindo, lo que les permitió aplaudir su brillante libro *La agonía de Mariátegui*. Algunos intelectuales, como Carlos Iván Degregori, desarrollando las intuiciones de Arguedas, sostenían la tesis de la unidad de lo diverso. El aporte de Flores Galindo era la idea de construir un mito movilizador: una gran utopía. Tomando en cuenta lo anterior, no había razones para que la «nueva izquierda» y tendencias afi-

El problema radicaba, en principio, en la tensión, nunca resuelta por Flores Galindo, entre una visión binaria y una idea multipolar de la historia del Perú. En *Buscando un inca*, los mestizos del presente no tienen una identidad cultural propia (son andinos), los criollos populares son inexistentes, los afrodescendientes son casi invisibles y los descendientes de inmigrantes asiáticos están ausentes. En muchos párrafos, mantiene como eje central de la historia peruana la polarización entre Occidente y la cultura andina, casi en los términos que recordaban a los antiguos indigenistas o las visiones que orientalizaban a los indígenas. A pesar de que ha ensanchado el término «andino», incluyendo a lo



historias de las etnias amazónicas, además de otras minorías: «admitir que distintas historias han hecho la historia del Perú». En términos políticos, esto significaba «negar ese discurso de las clases altas, que reclamaba la unidad sobre la diversidad», y trabajar en función de «una nación compuesta por diversas culturas, diversas tradiciones».

Sin embargo, con excepción de la propuesta de 1984 sobre la solución de consenso (que, como vimos, incluye a las relaciones mercantiles), y sobre todo de la de 1982, sobre el relativismo cultural, que sin duda encierra la posibilidad para una lectura abierta y radical del destino del país, que no descarte los componentes epistemológicos y organizativos de todas las culturas, no hay en su proyecto la intención de ir por esta dirección, por la vía que emana de la diversidad social y cultural misma. Ni en *La agonía de Mariátegui* (1980), ni en *Buscando un inca* (1986), ni en su libro final, *Tiempo de plagas* (1988), hay una insinuación a favor de una salida basada en el relativismo. En ellos subyace la utopía socialista que nació en Occidente y la idea mariateguiana (que viene de González Prada) de referirse al indio como «nuestra personalidad nacional». Cuando en 1988 habla de «diversas culturas, diversas tradiciones», no parece incluir dentro de ellas a las diversas racionalidades económicas, ya que de ser así, otro sería su proyecto y no el de fusionar la cultura andina, descrita como esencialmente colectivista, con el socialismo marxista, que en su concepto, a juzgar por su apología del régimen cubano, debe crear el «hombre nuevo», haciendo desaparecer el interés individual y toda posibilidad de diferenciación social. Cuando ese mismo año reconoce a los mestizos como un grupo cultural propio, esto es presentado como un problema que

agrava la fragmentación de la sociedad peruana y dificulta el camino a la revolución. Para él, el marxismo es «la alternativa de un orden radicalmente distinto». A fin de mantener la viabilidad teórica para el proyecto marxista, amalgamado con lo andino, debe sacrificar a otros sectores (concediendo que los comuneros campesinos no serían sacrificados, ya que ellos aceptarían la co-

Finalmente, el reiterado paralelo del Perú de los años ochenta con el país de la década 1930 y con la Rusia de los populistas del siglo XIX, dos momentos históricos de claro predominio rural sobre el mundo urbano en términos de población, hacía perder de vista una serie de cambios operados en la sociedad peruana, como el surgimiento de una sociedad

## REFLEXIÓN FINAL

El proyecto de Flores Galindo se nutría básicamente de sus investigaciones históricas y estas no se entenderían sin las teorías que lo iluminaron. A su turno, la elección de las teorías no es inteligible fuera de un contexto mayor. En efecto, el ámbito social y las redes ideológico políticas heterodoxas pusieron a Flores Galindo en posibilidad de extender

una incorporación de conceptos como la que pudo hacer nuestro autor. Sin embargo, esa expansión de las fronteras conceptuales tenía unos límites fijados de antemano por la idea de la revolución, central para ese marxismo que ha asumido desde finales de la década de los sesenta. De ese modo una elección consciente, hecha en la juventud, se convertía en lo que Sartre llamaría un condicionamiento inerte, del cual, a diferencia de otros intelectuales, unas circunstancias profesionales y su propia estrategia personal en la política, no lo ayudaban a escapar.

Su crítica a la epistemología marxista, su denuncia del privilegio de lo científico sobre lo mítico, de lo racional sobre lo emotivo, fue un acierto que teóricamente lo predisponía para incorporar otras equivalencias y para una comprensión de los hechos históricos y presentes a partir de los actores mismos y por lo tanto para reconocer sus aspiraciones y edificar un proyecto democrático pero al mismo tiempo pluralista. La voluntad de Flores Galindo, en algunos momentos parece ir por esa vía, especialmente cuando habla y deja discurrir su pensamiento. Sin embargo, estos atisbos quedaban truncados por su compromiso absoluto con el proyecto político del marxismo, a partir del cual valora o interpreta los anhelos y emociones populares, sin la posibilidad de observar y aceptar como válidas emociones y racionalidades que no sean solamente aquellas que son compatibles con el socialismo revolucionario, fundamentalmente de sectores populares que, a pesar de la crisis, han superado o estaban superando la pobreza y estaban animados por la idea de modernidad y progreso. Con todo, el trabajo de Flores Galindo fue un avance en la propuesta democrática de izquierda. Y sigue siendo estimulante, un paso en el camino en pos de una diversidad radical. ■



lectivización de sus parcelas). Por esta razón, su planteamiento de un nuevo modelo, «en el que el campesinado juegue un papel vertebral», como el proyecto de los populistas rusos, va inevitablemente de la mano de una propuesta extrema: «la socialización de la pobreza», según sus palabras; es decir, «una efectiva democratización». En la medida de que la izquierda no puede ofrecer un mundo nuevo de inmediato, Flores Galindo propone «que la pobreza sea compartida entre todos».

civil pujante y un avance, aunque lento, de amplios sujetos populares que no eran pobres o que, fuertemente motivados por la creencia en el progreso, pugnaban por salir de esa condición. Estos cambios planteaban como estrategia una relación con el Estado desde el asedio: una lucha distante de la vía revolucionaria. Formado históricamente en una lectura utópico-voluntarista de la historia, el proyecto de Alberto Flores Galindo no podía acercarse a esa realidad.

sus fronteras conceptuales más allá del campo del marxismo, en particular hacia el espacio de las teorías que enfatizaban lo irracional y lo subjetivo. Lo dicho no desmerece la agudeza ni la gran curiosidad intelectual del destacado historiador. Entender a Flores Galindo es también comprender a sus contemporáneos. Unas condiciones sociales e ideológico políticas distintas —como, por ejemplo, la de los académicos procedentes de sectores populares y adscritos al maoísmo o al estalinismo—, no facilitaron